

العرب وإيران^(*)

(دوروتيا كرافولسكي)

مراجعة ضحى الخطيب

الكتاب، بمجمله، عبارة عن مجموعة من المقالات، تعالج في الغالب موضوعاً رئيسياً واحداً، وتلقي الضوء على بعض الظواهر التاريخية التي كانت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين. والظواهر تلك تتعلق مباشرة بالكتلتين السياسيتين التاريخيتين، المغول والمماليك.

قسّمت الكاتبة كتابها إلى بابين أولهما: «دراسات عربية» ومن ثم «دراسات إيرانية».

ضم الباب الأول عدة موضوعات، أخذ بعض منها مفهوماً دينياً، كالجهاد إلا أن المؤلفة ضمته نقاطاً تتعلق مباشرة بموضوعها المطروح، وهو النظرة التاريخية المتعلقة بالمغول والمماليك. وما دعاها إلى تلك المنهجية هو موضوعها في البحث بحيث شمل إلى جانب ما ورد في دراسات غربية، وجهة النظر العربية التي استقتها الكاتبة من مصادر عربية صدرت في الموضوع نفسه. وبإدء ذي بدء، يستطيع القارئ استجلاء ذلك بوضوح من خلال الفصلين أو المقالين التاليين: 1 - الجهاد: الحركية التاريخية لأيديولوجية الجهاد في الإسلام. 2 - أهل السنة والجماعة: المنظومة العقدية المبكرة من خلال المصادر. شهد المسلمون في تلك الآونة نزول الكارثة بدولة الخلافة الإسلامية من خلال

(*) دوروتيا كرافولسكي: العرب وإيران، دراسات في التاريخ والأدب من المنظور الإيديولوجي. طبع الكتاب بيروت، بدار المنتخب العربي 1994.

الهجمة المغولية. في حينها هب المماليك للدفاع عما تبقى من دار الإسلام. واستحضرت الكاتبة الموضوع الأهم والذي ألفت عليه الضوء في مطلع ذلك الفصل الذي تعني به موضوع الجهاد الذي برزت مشروعيته بالنسبة للمماليك في محاولة استنقاذ ما استولى عليه المغول.

لقد ارتبطت مشروعية الجهاد ارتباطاً مباشراً بالسلطة المملوكية؛ وحتى بعد مُضي أعوام ستين بين سقوط بغداد، وتوقيع المماليك للصلح مع الإيلخانيين كما جاء في أقصوصة حلم بيبرس السلطان المملوكي المشهور - وقصة ذلك الحلم تقول إن بيبرس رأى النبي محمداً ﷺ في منامة فسلمه سيفاً، ووصل إلى السلطة خلال الأسبوع الذي رأي فيه الحلم. فلما جاء إلى دمشق عام (676هـ) رأى بيبرس النبي محمداً مرة أخرى في المنام؛ فقال: أعطني السيف الذي ائتمنتك عليه! فأخذه منه وسلمه إلى المملوك قلاوون الألفي الذي تولّى السلطنة بعد بيبرس! كانت هذه صورة المماليك عن أنفسهم وتصورهم لدورهم في دار الإسلام؛ إذ إن قلاوون بعد تسلمه السلطة لم يكتف بمكافحة المغول، بل حرر أيضاً السواحل الشامية من بقايا الصليبيين، وتلقب بسيف الدين تقليداً منه لألقاب السلاطين الأوائل الذين مثلوا مساعي الأمة ونخبها لحماية الإسلام وداره من البيزنطيين والصليبيين والمغول. وتتابع الكاتبة مسيرة المماليك البطولية في سبيل تحرير دار الإسلام فتذكر أن الأشرف خليل بن قلاوون أكمل عملية طرد الصليبيين من سواحل الشام بالاستيلاء على عكا آخر مواطن سيطرتهم هناك عام (1291)، وله كتب الفقيه الشافعي بدر الدين ابن جماعة رسالة في فضل الجهاد. وتتضمن الرسالة فصلاً «في ما للسلطان وما عليه»؛ فمن واجبات السلطان حسب الرسالة: «إقامة فرض الجهاد بنفسه أو بجيوشه وسراياه وبعوثة. وأقل ما يجب في كل سنة مرة إذا كان بالمسلمين قوة». وتتابع الكاتبة السيرة التاريخية لكل من الكتلتين، المماليك والإيلخانيين، فتذكر تاريخ دخول المماليك الإيلخانيين إلى الإسلام على المذهب السني بعد ثلاثين عاماً من استيلائهم على شرق العالم الإسلامي. لكن الصراع بين الإيلخانيين والمماليك استمر بعد إسلامهم إذ استمرت الهجمات العسكرية من الطرفين. إلى جانب ذلك، كانت هناك حرب كلامية كان قادتها كبار فقهاء

ومثقفى المعسكرين. فابن تيمية، الفقيه الحنبلي، أرسل رسالةً إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون (693 - 741هـ) يؤكد فيها على ما سبق لابن جماعة أن ذكره من ضرورة الغزو مرةً في العام أو الاستعداد له: أما أولئك الذين لا يفعلون هذا أو ذاك فإن النار ماثوهم. وبعد سنوات يكتب ابن تيمية للسلطان الناصر، كتاباً في قواعد السلطة في الإسلام باسم: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» يخصص فيها فصلاً للكلام عن الجهاد. والواقع، كما تقول الكاتبة، أن فصل ابن تيمية هذا في الجهاد هو من نتائج المرحلة التاريخية التي كان المسلمون، وكانت الدولة المملوكية تمر بها في صراعها مع المغول وقبل ذلك مع الصليبيين.

إلى جانب صوت ابن تيمية فقد كان هناك في المعسكر المعادي صوت يرد على نداءات ابن تيمية للجهاد، هو صوت الوزير «رشيد الدين» وزير الدولة الإيلخانية (647 - 718هـ/1249 - 1318م). وكان رشيد الدين قد تولى منصب الوزارة في دولة الإيلخانيين بإيران بعد سنوات من تحول الإيلخانيين إلى الإسلام في العام (1295م). وقد كان له فهمه الخاص للجهاد، إذ إنه كان يرى بأن وعد الله سبحانه وبشارته تحققت في أيامهم بإقبال المغول (الترك) على الإسلام من خلال عطف الله لقلب الإيلخانيين باتجاه الإسلام، حيث سارع المغول إلى الدين الجديد زرافات ووحداً. وبذلك يتحقق أيضاً وعد الله لرسوله وللمؤمنين بأن دينه سيظهر على كل الأديان. إلى جانب ذلك، فإن رشيد الدين أخذ يدعو أتباع الديانات الكتابية من اليهود والنصارى لاحتذاء مثل المغول بترك دياناتهم القديمة والدخول في الإسلام، خاتمة الرسالات. إن اقتناع رشيد الدين تلك ورؤيته - كما تقول الكاتبة - قائمة على رؤية فقهية تستند إلى القول بأنه لا نسخ في القرآن. وفي هذا محاولة من جانب رشيد الدين فسخ عبرها المجال لتفسير جديد للقرآن يتاح من خلاله للإيلخانيين الاصطباغ بصبغة دينية شرعية. ولكن ابن تيمية، والمسلمين بالقاهرة، كانوا لا يزالون يعتبرونهم كفاراً. وتهاوت محاولة رشيد الدين تلك بمجرد مقتله عام (1318م). ومن المفيد القول هنا بأن محاولته تلك لم تتحول إلى منطلق أو تقليد. وتنتقل الكاتبة إلى استحضار موقف مشابه قام في الهند في القرن التاسع عشر. وللإيضاح فإن نقطة التشابه مع نظرة رشيد الدين تقع في نوعية

النظرة السلمية إلى الجهاد إذ إنه برزت محاولات وأفكار مشابهة بين مسلمي الهند، في وقت كان فيه الاستعمار البريطاني يثبت أقدامه، فظهرت الأفكار السلمية بين المسلمين تحت وطأة الضعف الذي مُنُوا به وذلك عندما قضى الاستعمار البريطاني على تمرد عام (1857م) حينها أحسّ المسلمون أنه من العسير عليهم مواجهة الاستعمار البريطاني بوجوه العسكرية والسياسية. فكان لا بد من الوصول إلى مفهوم للجهاد، يمكن من خلاله إتاحة الفرصة لالتقاط الأنفاس وإعادة النظر. ولكن على الرغم من سريان مفهوم الجهاد السلمي ذاك، إلا أنه لم يستمر طويلاً، فقد ظهرت فيما بعد أصوات مغايرة، عبرت عن عدم قبول بتغيير مفهوم الجهاد وقد كان أبرزها صوت «أبي الأعلى المودودي».

وبالانتقال إلى الفصل الثاني «أهل السنة والجماعة: المنظومة العقدية المبكرة من خلال المصادر» يلاحظ القارئ بأن هذا الفصل بمضمونه لم يغب عنه الموضوع الأساسي «الجهاد» بل إنه دار في فلكه أيضاً؛ حيث بحثت الكاتبة عن مشروعية الجهاد بعد تتبع واستقراء لما ورد عن فقهاء المسلمين بشأن هوية أهل السنة والجماعة وهوية الفرقة الناجية التي ثار حولها جدل أوردت الكاتبة مقاطع اجتزأتها من مصادر شتى «كالبدع» لابن وضاح، الإبانة الكبرى، وسيرة عمر بن عبد العزيز، والبخاري، والطبري... وبحثها «هذا لمسألة مشروعية الجهاد استخلصت من خلالها الدور الأساسي للفرقة الناجية والتي على عاتقها يقع واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتقول الكاتبة، بأنه وبناءً على ما جاء في تلك المراجع يظهر بأن «مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» هو الذي يواجه المسلمون به العالم، وهو الذي يسوغ الجهاد. كما أنه دعامة النظام الإسلامي في الداخل. وما دام بهذه الأهمية، فإنه لا تبقى وراءه حبة خردل من إيمان. فمن تركه فقد غادر الإسلام كله. وأما في من يملك حق وواجب القيام بهذا المبدأ، فقد تفاوتت الآراء؛ فمنهم من حصره بالسلطات السياسية، والآخرين قصره على العلماء؛ لكن الرأي السائد ضمن أهل السنة أنه حق كل مسلم وواجب عليه.

وتنتقل الكاتبة إلى مسألة هذه السلطة التي تقع عليها تلك المسؤولية «الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر» في الإسلام السني مبيّنة بعد ذلك الانقسام الذي حصل بين المسلمين بسبب تلك السلطة والذي ولد تيارين رئيسيين؛ أولهما المتمثل بأهل السنة والمتضمن مذهب الاعتزال. هذا التيار يرى أن السلطة أو الإمامة هي «عقد» وأما التيار الثاني المتمثل بالمذهب الشيعي فإنه حصر الإمامة بآل البيت. ومهما يكن من أمر فإن الكاتبة جالت في ما تفرع عن كل رأي وركزت من خلال كل ذلك على مسألة الإمامة وضرورتها أو عدمه حسب كل تيار وما ينشأ عن ذلك من التزام الرعية بأوامر ونواهي الإمام وقيامه بما يترتب عليه في سبيل استتباب الأمن والعدل في دار الإسلام. ثم عرضت الكاتبة لباقي أجزاء أهل السنة.

وتنتقل الكاتبة إلى فصل آخر حيث بحثت خلاله مباشرة بموضوعها الذي هو مدار البحث: «الدولة المملوكية: البنية والمشروعية من خلال مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري». وكانت الكاتبة نفسها قد نشرت جزأين من كتاب العمري في العامين 1985 و1986، أحدهما يتعلق بالبدو، والآخر بالدولة المملوكية. في هذا الفصل ركزت الكاتبة على ما جاء في كتاب «مسالك الأبصار» بشأن الدولة المملوكية وعلاقتها بالإيلخانيين مستعرضة قبلاً تاريخ نشوء دولة إيران والذي أتى مع سقوط بغداد على يد «هولاكو» واستسلام المستعصم وأولاده الثلاثة عام (656هـ/1258م). وقد أدى الاجتياح المغولي إلى فتوحات مغولية امتدت بين جيحون في الشرق، والفرات في الغرب، وبحر فارس في الجنوب، والقوقاز في الشمال. وقامت على أعقاب ذلك دولة مكتملة للإيلخانيين الذين أقبلوا على الإسلام بعد مضي ما بين ثلاثين وأربعين سنة على الأقل على تأسيس دولتهم، وكان ذلك في عهد غازان خان (694 - 703هـ/1292 - 1304م) وصار الإسلام الدين الرسمي للدولة على المذهب السني، مما أدى إلى نشوء مشكلة شرعية السلطة الإيلخانية وذلك بسبب التناقض بين مفهوم إيران الدولة القومية، والمفهوم السني للدولة القائمة على وحدة الأمة ووحدة دار الإسلام. وتوضح الكاتبة بأن الإيلخانيين لم يعلنوا الولاء لخليفة المسلمين، والذي كانت القاهرة مقراً له منذ العام (659هـ)، هذا الإعلان بالولاء هو ما يقتضيه الإسلام السني. وعلى العكس من ذلك، فإن

غازان قام بمحاولات للسيطرة على الأقاليم الخاضعة للسلطة المملوكية. ولكن المماليك بمصر والشام والحجاز تمكنوا من الحصول على شرعية لسلطتهم ودولتهم وذلك ضمن النظرية السنية التقليدية، في حين عجز الإيلخانيون عن ذلك.

لم تستطع الحملات الغازانية أن تهدد دولتهم - المماليك - مما اضطر الإيلخانيين إلى التخلي عن المذهب السني بشكل تدريجي لصالح المذهب الشيعي الإمامي الإثني عشري. وتوضح المؤلفة، الاستراتيجية لهذا التحول المذهبي. وهذه الاستراتيجية تتلخص في مبدأ واحد، وهو الرؤى الإمامية المتعلقة بالسلطان الشرعي والسلطة الشرعية، التي تتلاقى والدولة القومية أو السلطة الإقليمية. فحسب هذه الرؤية يعتبر سلطاناً شرعياً (أو عادلاً) كل حاكم يؤمن بسلسلة الأئمة الإثني عشر، ويتبع المذهب الفقهي الجعفري، ويكون على استعداد لترك السلطة للإمام الغائب، صاحب الزمان، عندما يظهر من غيبته.

وقد مهدت هذه التطورات في الفكر السياسي الإمامي، لقيام دويلات شيعية بعد سقوط الخلافة العباسية ببغداد. واقرنت فكرة العدالة والتمذهب بالفكرة القومية أيام الإيلخانيين، ثم أيام الصفويين. فكان هذا الازدواج كما تقول الكاتبة: أساس قيام الدولة الإيرانية الصفوية.

على أن هذا التحول لم يسهم في بقاء الدولة الإيلخانية؛ بل على العكس، إذ كان بين أسباب رجوع الإيلخانيين عنه أن أكثرية الإيرانيين كانت لا تزال تتبع مذهب أهل السنة والجماعة، وقد تمكنت نظرية الجماعة والوحدة، أن تسقط الإعلان الإيلخاني للدولة الإيرانية مؤقتاً بعد موت آخر الإيلخانيين الأقوياء، من أعقاب هولوكو أبو سعيد بهادر خان (716 - 736 هـ/ 1316 - 1336 م).

كانت الدولة المملوكية - حسب الكاتبة - قد حلت إشكالية الشرعية لصالحها عندما كان العمري منكباً على كتابة «مسالك الأبصار»، وذلك في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون، الذي حكم بين (693 - 741 هـ/ 1293 - 1342 م)، والذي جمع بين شوكة السلطنة، وشرعية الخلافة، من خلال وجود الخلافة العباسية

بمصر، إذ إنه تلقى سلطته - وإن من حيث الشكل - من الخليفة. وقد استقرت الخلافة العباسية في مقر السلطنة المملوكية، وذلك بعد أن بايع السلطان، الظاهر بيبرس، عباسياً هارباً من بغداد، بعد مقتل الخليفة وأولاده من جانب المغول. وكان هذا بعد عامين من واقعة «عين جالوت». وتبين المؤلفة أنّ حصول المماليك على شرعية سلطتهم كان من خلال جهادهم لحماية أرض الإسلام وأمتة. وهذا اعتماداً على ما ذكره العمري في كتابه «مسالك الأبصار». ويشيد العمري في كتابه هذا ببطولة المماليك وبنصرهم للإسلام والأمة. وتذكر الكاتبة أن اعتبار المماليك أنفسهم، بأنهم عمود الإسلام، وفسطاط الدين، لم يكن قاصراً عليهم أو على أهل مصر، بل كان له صدى في إيران الإيلخانية إذ كانت هناك أصوات، تلمح وتصرّح بأن القاهرة المملوكية هي قيادة الدين، وموئل الإسلام. وباستتباب السلطة والسلطنة للمماليك انبعثت الحياة في الرؤى السنية عن وحدة الجماعة ووحدة دار الإسلام، وتصاعدت فعاليتها أمام الخطر الخارجي المتمثل في المغول، والخطر الداخلي المتمثل في الانقسام الناجم عن الصراع على السلطة. إذ إن قيام دويلات في قلب دار الإسلام يشكل تهديداً لقضية الوحدة الإسلامية؛ لكنه لا يعني بالضرورة نهاية لهذه الوحدة. فما دامت المحاولات مستمرة لإعادة الوحدة، وما دام الجهاد قائماً ضد العدو دفاعاً عن وحدة الأمة ووحدة الدار، فإن الأمل يظل موجوداً بأن تعود الأمور إلى نصابها. وقد مدّ المماليك سيطرتهم إلى الحجاز بعد أن بعث الظاهر بيبرس حملة صغيرة استولت على خيبر في العام (662هـ/1264م) وخلف فيها حامية عسكرية. وفي العام نفسه، سلّمت مفاتيح الكعبة إلى أمير الحاج المصري. ويبدو أن الوصول لخيبر كان الباعث لأمرء الحرمين على الاعتراف بالسلطة المملوكية. وحجّ السلطان عام (667هـ/1269م) فكان ذلك ضمّاً رسمياً للحجاز إلى أقاليم الدولة.

وتقول الكاتبة بأن السلطة المملوكية، أرضت المفهوم الإسلامي المؤكّد على وحدة الأمة، ووحدة أرض الإسلام بانصراف المماليك منذ البداية إلى مقاتلة المغول والصليبيين، حتى طردوهم من بلاد الشام. ثم تمكنوا عام (777هـ/1375م) أن يضموا كيليكيا (بلاد سيس) إلى مملكتهم، فصارت بالتالي جزءاً من دار الإسلام.

وتنتقل الكاتبة إلى إلقاء الضوء على الجانب الفكري لكلتا الكتلتين في تلك الآونة التي تناولتها في دراستها.

وفي معرض حديثها عن هذا الجانب الفكري المرتبط بدولة المماليك؛ تطرح سؤالاً طرحه صاحب كتاب «مقدمة لتاريخ المماليك» [D.P.Little] وهو: «لماذا ظهر هذا العدد الضخم من المؤرخين الكبار؛ في حقبة بدأت فيها كل الفنون والعلوم الأخرى، باستثناء فن العمارة، تتجه نحو الانحطاط؟» لا ترى الكاتبة أنه كان هناك انحطاط بل تجدد وازدهار والسبب إنما يعود إلى عاملين اثنين هما؛ العامل التقني والعامل السياسي وبناءً على ذلك يمكن فهم سبب ازدهار أدب التراجم، والدراسات التاريخية في الحقبة المملوكية، كما يمكن فهم إقدام العمري على كتابة مؤلفه الضخم «مسالك الأبصار». وتتابع استنتاجها بالقول؛ إن مثقفي ذلك العصر، وجدوا أنفسهم يكتبون التاريخ بالذات، بعد أن استطاع المسلمون تجاوز الصدمة المغولية الرهيبة؛ إذ إن الكتابة التاريخية، وكتابة التراجم، تعنيان أن المسلمين ما زالوا هنا، وما زالوا مؤثرين وفاعلين في التاريخ؛ كما أن ذلك؛ كان يعني ثقة بالنفس، ووعياً بالذات وبما تحقق من انتصارات. فكتاب ابن جماعة «تحرير الأحكام» لم يأت اتباعاً لتقليد سني بداهة الماوردي (450هـ/1058م) بكتابه «الأحكام السلطانية» من أجل تقوية الخلافة، والتأكيد على وحدة الجماعة، ووحدة دار الإسلام وحسب؛ بل إنه إنما صنفه من أجل التذكير بالأسس القوية التي قامت عليها الدولة المملوكية، والإمبراطوريات الإسلامية قبلها.

وفي الجهة المقابلة، فقد كانت حركة الكتابة التاريخية والجغرافية لذلك العصر في «إيران الإيلخانية»، تعبيراً عن المسائل المحلية والإقليمية، التي كانت تهم السلطة هناك؛ بخلاف ما كان عليه الأمر في ظل السلطة المملوكية؛ من انشغال بمسائل الجهاد، والوحدة، وحماية دار الإسلام، والحديث عن تلك الدار الشاسعة الشاملة للعالم المعمور. وكما «العمري» بالنسبة للمماليك، كان هناك في الدولة الإيلخانية «حمد الله مستوفي» الذي كان اهتمامه بكتابة أول جغرافية إقليمية لإيران، بعد فتحها من جانب

المسلمين العرب، ذاكراً في كتابه ذلك معلومات موجزة عن فتحها من جانب المسلمين العرب؛ تتلوها معلومات موجزة عن الأقطار الإسلامية الأخرى والتي استناداً إلى ضآلة حجمها لا تشكل غير إطار ضئيل لإيران التي كانت موضوعه الديني.

وفي مجال الكتابة التاريخية؛ تذكر الكاتبة «رشيد الدين فضل الله الهمذاني» الذي يعتبر أكبر مؤرخي الفرس في الدولة الإيلخانية. وتقول بأنه كان «مؤرخ المغول» وليس كما لقب «المؤرخ العالمي الأول» وسبب ذلك كما تذكر يعود لعمله التاريخي والذي خصّصه لمساحات جغرافية وسياسية وتاريخية، تهم المغول ودولهم؛ بينما ظل غرب العالم الإسلامي خارج مجال اهتمامه؛ بعكس العمري الذي خصص باباً مفصلاً في «مسالك الأبصار» للأقاليم والشعوب التابعة للسيطرة المغولية؛ لأن هذه الأقاليم تعتبر جزءاً من «دار الإسلام». إلى جانب ذلك العامل؛ فإن كتابات رشيد الدين المتنوعة في التاريخ، وتلك التي تحمل الطابع الكلامي الفلسفي والتي كتبها بالفارسية ومن ثم ترجمها إلى العربية، ورغم ترجمته لها؛ فإن كتابته الأولية لتلك الأعمال بالفارسية إنما يدل على «الطابع المحلي» للدولة الإيلخانية في إيران، بالمقارنة بالدعوى العالمية المرتبطة بدار الإسلام من جانب المماليك. وقد استعرضت الكاتبة بعضاً من ذلك النتاج الثقافي الذي اختصت به الدولة المملوكية، مركزة على عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون (741هـ/1341م) والذي وصفته بالعصر الذهبي المملوكي. وقد أبرزت التغيرات التي طرأت بعد وفاته، والتي أسهمت في إظهار أنواع ثقافية جديدة، كان من ضمنها سلسلة من المؤلفات النقدية هدفت للكشف عن الفساد الذي استشرى في الدولة. ولم يقف الهدف عند الكشف عن الفساد بل تعداه إلى الطلب من السلاطين وكبار الأمراء، إعادة الأمور إلى نصابها. مثال ذلك مؤلف تاج الدين السبكي (771هـ/1369م) (معيد النعم ومبيد النقم). وقد جاءت المؤلفات تلك على نحو ما جاءت عليه (مرايا الأمراء) والمعرفة سابقاً في الأدب السياسي الإسلامي التقليدي. وانتقلت الكاتبة لاحقاً للتحدث عن الجغرافية السياسية للدولة المملوكية من خلال استقراؤها لكتاب العمري «مسالك الأبصار». وتقول

بأنه وضع الدولة المملوكية في قلب دار الإسلام بل في قلب العالم المعمور؛ وذلك من طريقة ترتيبه لأبواب كتابه بادئاً بالهند ماراً ببلاد المغول ودولهم، راسماً بذلك نصف دائرة عند بلاد الروم (الأناضول). ثم تابع إقفال الدائرة بالوصول إلى اليمن والحبشة والسودان ومالي والغرب الإسلامي (شمال إفريقية والمغرب) والأندلس. وبهذا الترتيب تشكّل الدولة المملوكية في جغرافيته قطب الدائرة أو مركزها مثل الدرة في الصدف.

وتنتقل الكاتبة للحديث عن بنية الدولة المملوكية بالتفصيل من السلطان وكبار الموظفين وإلى فئات الشعب المختلفة، وتركيبه الجيش، والموارد الاقتصادية للدولة.

وجاء القسم الثاني من الكتاب تحت عنوان «دراسات إيرانية». تحدّث خلاله الكاتبة عن «مصطلح إيران القومي وإعادة إحيائه في عصر الإيلخانيين المغول»، وتناولت السلطة والشرعية من حيث كونها مأزقاً في تاريخ سلطة المغول لنفس الفترة الزمنية للحكم المملوكي. وانتقلت بعدها إلى الحديث عن الوزير رشيد الدين من حيث كونه مجدداً إسلامياً في عصر الإيلخانيين المغول. ومن ثم تناولت الجانب الفكري والأدبي لتلك الفترة. وقدمت في الختام دراسةً في الأدب الحديث بإيران قبل الثورة الإسلامية فيها.

تتحدث الكاتبة في الفصل الأول من «دراسات إيرانية» عن مصطلح إيران القومي، وعن إعادة إحيائه في عصر الإيلخانيين المغول. وقد ركّزت على نقاط ثلاث أساسية شكّلت محوراً دار حوله هذا الفصل. تناولت أولاً اسم «إيران» كاسم قومي لدولة عريقة التاريخ، وكان ذلك خلال الفترة الذهبية من إمبراطورية الأكاسرة الساسانيين. وفي المصادر الفارسية من العصر الإيلخاني نفع على مصطلحات مثل «إيران» و«إيران زمين» كتسميات من جانب المغول الإيلخانيين للمناطق التي فتحوها غرب جيحون. وتقول الكاتبة بأن المصادر نفسها تستخدم التعبيرات الإيرانية القديمة لخصوم إيران التاريخيين والميتولوجيين وبلادهم، يعني «طوران» و«الطورانيين»، فتسمي آسيا الوسطى طوران، وتلقّب الإيلخانيين المغول المسيطرين في إيران بشاه إيران،

وشاهنشاه إيران زمين، وخسر إيران. . وهي مصطلحات تعود جميعها للتقاليد الإيرانية السابقة على الإسلام. وتتعبّ الكاتبة تلك التسمية (إيران زمين)، فتجد أنها غابت عن المصادر في عصور السيطرة الإسلامية السابقة للإيلخانيين، وعادت للظهور مع استتباب الأمر للإيلخانيين؛ إذ أحييت النخبة البيروقراطية الفارسية، التي عملت مع الدولة الإيلخانية.

تؤكد الكاتبة إذن عودة هذا المصطلح «إيران» أو «إيران زمين» مقترناً فقط بالعصر الإيلخاني، إذ إن استخدام المؤرخين والجغرافيين في العصر الإيلخاني للمصطلحين، لم يكن وارداً عند تحديثهم في كتبهم عن عصور الخلافة الإسلامية؛ وإنما كانوا يستخدمونه فحسب، عند تحديثهم عن أحداث معاصرة. ومرد ذلك، كما تقول المؤلفة، يعود لإحساسهم بالأمور الطارئة التي جعلت من إيران وحدة متميزة ذات هوية خاصة. وقد بدا ذلك واضحاً في «تاريخ سيستان»، الذي ضم سرداً حديثاً، مجموعاً من مصادر شتى، وبأقلام عدة منذ ما قبل الإسلام وحتى العصر الإيلخاني. وأيضاً يظهر ذلك في «جامع التواريخ» لوزير الإيلخانيين «رشيد الدين». وترى الكاتبة أن هذا يعتبر مثلاً آخر للدلالة على فجائية مصطلح «إيران» أبان حقبة الإيلخانيين. وتجول الكاتبة في «جامع التواريخ» في محاولة لفهم السبب الذي كان وراء إحياء الأيديولوجيا الإيرانية، أو بمعنى آخر إقامة دولة إيرانية منفصلة، وقد كان ذلك مستحيلاً، بسبب وجود الخليفة، الذي يقوم سلطانه الرمزي على وجود جماعة إسلامية واحدة، ودارٍ واحدة.

وتتابع الكاتبة الأحداث التاريخية التي توالى إلى أن توصل المغول إلى اصطناع دولة إيران المنفصلة؛ مستهلةً تلك الأحداث بالزحف المغولي على بغداد بقيادة هولاكو؛ الذي أسقط الخلافة بقتل الخليفة (656هـ/1258م). وتبع ذلك تطوران: فشل المغول في احتلال الشام ومصر، وخلاف هولاكو مع السلطة المركزية المغولية في قراقوروم. عندها قام هولاكو بالانفصال عن السلطة المركزية وأقدم على تأسيس الدولة الإيلخانية لأسرته وعشيرته بإيران. وقد شهدت الإدارة الإيلخانية، بعد ذلك، نزاعاً بين تيارين، وذلك حول الصورة التي ينبغي أن تكون عليها الدولة الطالعة. وهذان التياران إنما هما

حركتان سياسيتان؛ اتسمت إحداهما بالصبغة الإيرانية؛ وأما الثانية فكانت ذات صبغة مغولية. وبوصول غازان خان إلى العرض؛ رجعت كفة الحركة السياسية الأولى، الإيرانية، وقد أدى تحول غازان خان إلى الإسلام؛ لسقوط الفواصل القائمة بين الحاكم وشعبه.

تخلّى غازان عن الألقاب المغولية والإيرانية القديمة، وغاد - ألقاب «خسرو إيران» و«محيي ملك الكيانيين»؛ بل صار حسب التصور السني: «مجدّد الدين» و«خاتم القرن». وبتنازل غازان عن إحياء الأيديولوجيا الإيرانية في التسلط، إذ إن مبدأي المشروعية في الأيديولوجيا الإيرانية والسنية متناقضان ويستحيل التوفيق بينهما، سعى إلى تطبيق الأيديولوجية السنية القائلة بوحدة «الأمة» ووحدة «دار الإسلام»، لذلك قام بحملاته العسكرية ضد المماليك، بمصر والشام، في محاولة منه لإسقاط الدولة المملوكية، وتوحيد الأمة والسلطة تحت سيطرته؛ معتبراً نفسه «حامي الخلافة». ولكنه فشل في استقطاب المسلمين، وتوحيد دار الإسلام. وبسبب فشله عمد خلفه «أولجايتو» (1304 - 1316م)، إلى التخلي عن المذهب السني واعتناق المذهب الشيعي الإثني عشري، فتوافقت الخصوصية السياسية للإيلخانيين مع الخصوصية الشيعية من جديد. وظلّ مصطلح «إيران زمين» سائداً بعد ظهوره أيام هولاكو.

يلي ذلك فصلٌ بعنوان: «السلطة والشرعية، دراسة في المأزق المغولي» تعود الكاتبة في هذا الفصل للإشكاليات التي نجمت عن التناقض بين الأيديولوجيا السنية، والأيديولوجيا المغولية بعد فشل الإيلخانيين في إسقاط الحكم المملوكي بمصر والشام؛ أي أنهم فشلوا في السيطرة على الامبراطورية الإسلامية، حتى أنهم لم يتمكنوا من الحصول على مشروعية حكمهم من الخليفة العباسي تجعلهم سلاطين الإسلام. وكان هذا برأي الكاتبة وسيلتهم لإقامة التوازن بين أيديولوجيتهم السنية المستجدة والأخرى المغولية التقليدية. فالإثنان عالميتان، ومعنيتان بالسيطرة في العالم وعليه. لقد أربكهم عدم اعتراف خليفة القاهرة بهم، ولم يكن من مصلحة المماليك من جهة أخرى أن يشاركهم حكام أقوياء كالإيلخانيين، وبذلك لم يعد تمسك الإيلخانيين

بالمذهب السني في صالحهم، فكان التشيع على المذهب الإمامي والذي حدث في عهد أولجايتو (1304 - 1316م)، حيث فشل في حملاته المتكررة على الشام بقصد ضرب المماليك. لذا فقد عهد بعد توليه السلطة مباشرة إلى إطلاق لقب سلطان على نفسه. وأسس في ذات الوقت عاصمةً جديدةً سمّاها «السلطانية»، وهذا يعني ترك المذهب السني، واعتناق المذهب الشيعي. وتبين الكاتبة نقطة الالتقاء أو التشابه الواقع بين أيديولوجيتهم والأيدولوجية الشيعية بقولها، إن تحررهم النسبي من جنكيز خان، وإحساسهم بأن أسرة جنكيز خان هي صاحبة الحق في السيطرة على العالم. هذه الرؤية سهلت عليهم فهم الأيدولوجيا الشيعية التي تحصر الحق في السلطة في الأئمة من آل البيت، لذا فإن انتقال الإيلخانيين من التسنن إلى التشيع كان يحل مشكلة الأيدولوجيا السياسية لديهم. فقد صار بوسعهم عندما تشيّعوا الادّعاء، بأنهم إنما ينفذون إرادة الله المنقذة، وخطته اللتين تعطلتا عبر التاريخ بسبب السيطرة السياسية لأهل السنة. وهكذا فإن كل السلطات الإسلامية، حتى أيامهم، هي غير شرعية، لأنها أغفلت حق الأئمة، أو سكّنت عن انتهاك هذا الحق. وبمقتضى هذه الرؤية يكون كل الخلفاء السابقين، بل والمماليك أيضاً، متغلبين، مغتصبين للسلطة والسلطان. لقد أظهر أولجايتو استقلاليته الكاملة عن النظرية السياسية السنية، وبتحويله إلى المذهب الشيعي الإمامي أخرج نفسه من مأزق التصور السني الخاص بوحدة الخلافة والأرض والأمة.

وتشير الكاتبة بعد ذلك، وفي تسلسل تاريخي، إلى المأزق المغولي الذي أعاد الإيلخانيين إلى المذهب السني، إذ إن الإمامية الإثني عشرية، والتي لم تتول السلطة بشكل مباشر قبل ذلك في التاريخ الإسلامي، لم تكن لتملك نظرية سياسية وخبرة عملية يمكنهما التنااسب والموقف؛ إذ إن المطلب الشيعي من السلطان السياسي الشيعي هو العدل الذي أتت فكرته من الإمام الثاني عشر الغائب [المهدي] والذي يظهر قبل يوم القيامة ليملأ الأرض عدلاً، لذا ومن هذا المنطلق فإن السلطان ما هو غير نصيرٍ ومُعَدٌّ فقط لذلك الإمام الغائب، والذي من أخصّ خصائصه العدل. وهذا ما يتعارض وشخصية الخليفة في المذهب السني، الذي يحدّد الدور السياسي للإمام والسلطان، من خلال المبدأ القائل

بوحدة دار الإسلام، ووحدة الأمة على أرض الإسلام، ويعني ذلك «السلطة الواحدة» للأمة الواحدة. وأما الخصائص التي ينبغي توافرها في السلطان، أو ما أجمع عليه الفقهاء، في هذا الشأن، فهو أن يكون لدى هذا الشخص «الكفاية»، أي القدرة للدفاع عن دار الإسلام، و «القدرة» على منع الفتنة في الداخل. والكفاية والقدرة لا يمكن الوصول إليهما بالعصمة، أو بالإلهام أو بالنص، كما ترى الإمامية، بل باتفاق أهل الحل والعقد على توليته والبيعة له.

وقد عكست الكاتبة ما ساد الساحة الإسلامية من جراء ما كتبه الحلّي بتكليف من الإيلخاني أولجايتو. فقد كتب رسالة «دعائية» تضع التشيع الإمامي في التاريخ والحاضر، في موضع المذهب المنفرد الواجب الاتّباع. وتبعاً لذلك انبرى ابن تيمية، الفقيه الكبير، للدفاع عن المماليك، وعن أهل السنة بصورة عامة. وما كان الجدل مع ابن المطهر الحلّي، لنصرة أهل السنة من وجهة نظر ابن تيمية بالأمر العسير، إذ إنه في ذلك الوقت (القرن الرابع عشر الميلادي) كانت أكثرية المسلمين الساحقة، من أهل السنة. وهذا يعني الاجتماع على الحق، إذ إن حديث الرسول، ينفي اجتماع الأمة على الضلالة؛ وهذا موقفٌ بالغ القوة والوضوح لا تمكن مهاجمته. فهذه الأسباب التي أوصلت المغول في إيران إلى المأزق الذي دفعهم نحو التشيع، هي الأسباب نفسها التي جعلتهم بعد التجربة القصيرة مع التشيع الإمامي؛ يعودون للمذهب السني من جديد في عهد أبي سعيد. وتخلص الكاتبة إلى القول، بأن مأزق الإيلخانيين كان في عدم بلوغهم درجةً من القوة للتمكن من الاستيلاء على الخلافة، يضاف إلى ذلك عدم تمكنهم من الحصول على إجماع الأكثرية الإسلامية السنية.

وتستعرض المؤلفة بعد ذلك، في الفصول الثلاثة المتتالية، الحركة الفكرية في إيران. فقد عمدت في فصلها: «الإسلام والإصلاح: الوزير رشيد الدين والتجديد الإسلامي بإيران في عصر الإيلخانيين المغول» إلى إبراز دور رشيد الدين في الفترة العvisية، على الساحة الإيرانية بصورة عامة والإيلخانيين بصورة خاصة. ارتأت الكاتبة تصنيف رشيد الدين بين المجددين من أهل

السنة. وتقول بأن تميزه ذاك جاء وليداً للحاجة، وهي حاجة المغول لإثبات وجودهم بطريقة، أو بأخرى، إذ إنهم جرّبوا حظهم بالسيف مرة، ففشلوا، وبالكثابة مرة أخرى، ولاقوا معارضةً من أهل السنة وعلى رأسهم ابن تيمية، الذي أجاز تكفيرهم، وتكفير رشيد الدين بصورة خاصة، داعياً إلى استمرار الجهاد ضد المغول.

ولا بد من ذكر السبب الذي دعا الكاتبة إلى تصنيف رشيد الدين بين الإصلاحيين الإسلاميين إذ إنها تقول: «ويعود ذهابي لذلك... إلى أنني تنبّهت للبيئة التي نشأ فيها، والتي تركت فيه أعماق الآثار. لقد كانت بيئته بلاط المغول الإيلخانيين بإيران، والتي اتسمت بتعددية دينية واجتماعية وثقافية، وهي لم تحتضن رشيد الدين في شبابه فقط، بل رافقته في مختلف مراحل عمره وحتى وفاته. وهكذا ما كان له أن ينشأ نشأة دينية متشددة في هذا الاتجاه، أو ذاك، بل أن تلك البيئة هيأت له لما صار عليه فيما بعد، بوصفه إصلاحياً إسلامياً؛ أعدت هنا اكتشافه...». وتناولت جانباً من أعماله باستفاضة وهذا الجانب هو الذي بحث فيه رشيد الدين في مسألة النسخ في القرآن الكريم، والأمر المهم هو ما نجم عن تأويله الخاص ونظرته لمسألة النسخ من فهم مغاير لما عرفه وعلمه الفقهاء لمعنى الجهاد ودوره باعتباره حرباً هجومية. فقد رأى رشيد الدين أنّ الجهاد كان أيام الرسول دفاعياً. وبعدها انتفت الحاجة إليه.

* * *

وعالجت الكاتبة لاحقاً وفي فصل «الأيديولوجيا والأدب، عهد رضا شاه والتوق إلى جنة عدن المفقودة» لصادق هدايت، وقصته «البومة العمياء»، وجهاً آخر من وجوه الحركة الفكرية تمثلت في الحركة الروائية التي انتفت في سياقها صادق هدايت وقصته «البومة العمياء» والتي تنتمي إلى المدرسة الرمزية، لوقوعها ضمن الاتجاه الرمزي الفرنسي، العائد للعقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. فالرواية تعالج الموضوع الميثولوجي، الذي شغل الرمزيين الفرنسيين والذي تمثل في أسطورة «البحث عن جنة عدن المفقودة». هذه

الأسطورة التي كانت موضوعاً معروفاً في أشعار الرمزيين؛ تأثر بها مورييس كارل هوسمانس في قصته «ضد الجميع» فالبطل في تلك القصة، يهرب من واقع مرفوض لا يحتمل، إلى عالم المثل الذي يبحث عنه والذي يجد فيه «جنة عدن المفقودة». وهذا الهرب إنما يعني الهرب من المجتمع البرجوازي المعاصر له. أما بالنسبة لصديق هدايت فكان ذلك الهرب يعني هروباً من البيئة الديكتاتورية لعهد رضا شاه. وهكذا تمضي المؤلفة في سرد ممزوج بالمقارنات بين الواقع والرمز، وما بين شخصيتي البطلين في كل من الروايتين «ضد الجميع» و «البومة العمياء». مبرزة الوقائع المغلفة بالرمز والدوافع لذلك. ولم تكتفِ الكاتبة بإبراز التأثير بالنزعة الرمزية القصصية، بل إنها أبرزت تأثير الرمزيين بالموسيقى والشعر، إذ إن أعمالهم جاءت على نهج فاغنر في بناء أوبراته وفي تقسيمها إلى تمهيد وفصول. وعلى هذا النسق جاءت رواية «البومة العمياء». وتقول المؤلفة بأن صادق هدايت أفاد من شاعريات برليوز السيمفونية. وتقول بأن مرد تأثره يعود إلى أنه درس بباريس التاريخ الإيراني قبل الإسلام وهي ترى بأنه يعد واحداً من النخبة المثقفة في حينه ويحمل أيديولوجيتها. وروايته «البومة العمياء» أتت صياغة أدبية لنزعة الاحتجاج ضد الخنق والإسكات للفنان والمثقف، وضد إزاحته إلى حياة تشرد عديمة المعنى في عهد رضا شاه.

وتنتقل الكاتبة إلى استعراض مرحلة تاريخية جديدة لإيران وبالتحديد الواقعة في مطلع القرن العشرين، مبينة الأوضاع السياسية التي سادت ذات الحين. وهي تستعرض ذلك، تارةً من خلال السرد التاريخي، وطوراً من خلال قراءتها لرواية «سفرنامه إبراهيم بك» والتي اعتبرتها أول نتاج أدبي في العصور الحديثة، حيث تظهر فيها صورتان متناقضتان لإيران، أولاها إيران القديمة الحافلة بالعظمة والمجد، وإيران الأخرى الحديثة أو القائمة التي تزعم خلافة الأولى. فالأوضاع الاجتماعية والسياسية التي تصفها رحلة «إبراهيم بك» تدل على أن علاقات إيران بالغرب والحدثة، اقتصرت حتى ذلك الحين على استيراد بعض المظاهر والأدوات والتقنية البحتة. وتتابع الكاتبة حركة إيران التاريخية من خلال أعمال أدبائها، إذ إنهم عكسوا من خلال روايتهم الأوضاع القائمة

والاحوال السياسية والاجتماعية..

ورواية صادق هدايت القصيرة «الدمية خلف الستار» تحكي قصة ضياع الهوية وفي هذا تقول المؤلفة بأن تفاقم أزمة الهوية لدى الإيرانيين، في عهد رضا شاه، بسبب التحديث المسرف، والتبعية غير المسوغة، أدى إلى مأزق ترك آثاره في الدراسات، وفي الأعمال الأدبية. فدمية الواجهة في «الدمية خلف الستار» ما هي إلا رمز للغرب المستورد شكلياً. فهي دمية بكماء يستطيع المرء أن يشتريها ويبيدي إعجابه بها؛ لكنه لا يحتاج للتواصل معها؛ لأنها لا تملك القابلية لذلك. أما الدمية فاشتراها شاب إيراني من باريس وأتى بها معه. وتعقب الكاتبة بأنه لو استبدل بالشاب، رضا شاه، لانتضحت المقاصد الرمزية لصديق هدايت. فرضا شاه هو الذي أدخل الغرب إلى إيران. فالقصة تلخيص رمزي مركز لعهد رضا شاه وما صاحبه من أزمة هوية مزقت المجتمع.

وتتابع الكاتبة الحركة التاريخية الإيرانية المنجذبة نحو الغرب في ذلك الحين، وردة الفعل المتولدة لدى فئات المثقفين التي ظهرت كردة فعل على خيبة الأمل بالغرب وللدولة الحديثة الإيرانية الشاهنشاهية فقد استولت عليهم حالة من السوداوية والإرهاق، واليأس والشك بكل آت من الخارج، وبخاصة من الغرب. والمثال الذي يعكس هذه الحالة أيضاً؛ رأته المؤلفة في رسالة الكاتب والناقد الاجتماعي جلال آل أحمد والتي ترجمت مضمونها بـ «الطاعون الغربي» (1962). وكانت في الحقيقة عبارة عن رسالة تنشر على حلقات في مجلة إيرانية، سارعت السلطات إلى مصادرتها أثناء طبعها. لكن الكتيب انتشر، وتبدل سرّاً بين القراء، في الداخل والخارج. وتمثل الرسالة إدانة شاملة للغرب وثقافته، وطرائق تعامله مع المسلمين.

وبعد ذلك تأتي الكاتبة على ذكر «غلام حسين صاعدي» والذي ذكرته كممثل للعصر الحالي، باعتباره أحد أشهر كتاب إيران، وقد تنوعت أعماله من دراسات اثولوجية ومسرحيات وسيناريوهات إلى أفلام وقصص قصيرة. وتورد مجموعته «الخوف والارتعاد» (1968) التي يعود فيها صاعدي إلى موضوع جلال آل أحمد، في إدانته للغرب من خلال حياة صائدي الأسماك في قرية إيرانية

فقيرة على الخليج، يحيا فيها، أولئك الناس، حياة بدائية مكافحة، من أجل لقمة العيش. بيد أن بؤسهم يصل إلى ذروته عندما يخترق حياتهم البسيطة غرباء من الخارج.

وتصل الكاتبة إلى النهاية مع خاتمة ذيلت بها الكتاب: «وقد يحسن في الختام هنا طرح فكرة مؤداها أن السؤال الذي يفرض نفسه هو مدى إسهام هذا النقد الراديكالي للغرب في إقفال كل الطرق غير سبيل الجمهورية الإسلامية كما حدث عام (1978 - 1979). فالرؤية السوداوية من جانب المثقفين الإيرانيين للغرب والمتغربين، حولت كل الشباب إلى الشرازم اليسارية في الستينات والسبعينات، ولأن اليسار ما عاد صالحاً ليكون خياراً في النصف الثاني من السبعينات، كان السبيل الوحيد الباقي هو ما حدث. فالأفق الضيق والمزاج التراجيدي للمثقف الإيراني كانا وراء العجز عن صنع ثقافة تعددية حديثة مفتوحة الآفاق».